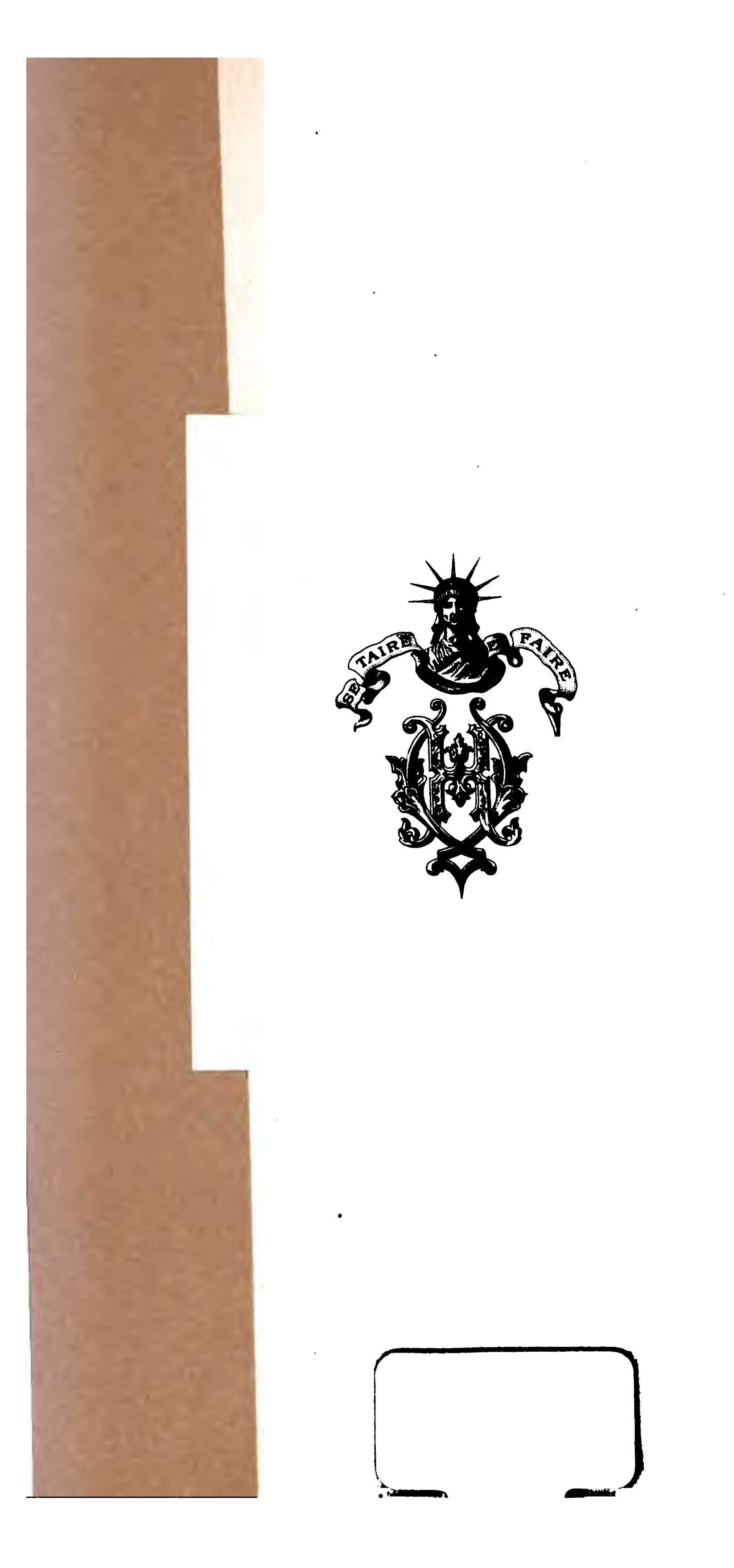

A 3 9015 00390 771 7
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE
FAIRE

LA PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU

EN ALLEMAGNE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.

Der Pantheismus kann zwar ausgehen von der reinsten Gottesliebe, widerspricht aber in seiner folgerechten Bahn aller Liebe, da diese nur ein Verhaeltniss und Bund des Verschiedenen ist.

Hase.

LA PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU

EN ALLEMAGNE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA DOCTRINE CHRÉTIENNE,

PAR

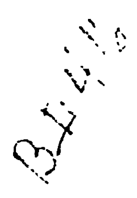
CHARLES BUOB.



Montauban,

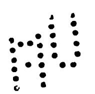
IMP. DE J. RENOUS ET COMP., PLACE DE L'HORLOGE

1842.



A M. Bruch,

Doyen de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, etc., etc.



Hommage de la part de l'auteur.



LA PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU

EN ALLEMAGNE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.

INTRODUCTION.

Après que la foi des Réformateurs, par sa profondeur religieuse, sa force de logique et la puissante influence des princes protestants, eût régné sur les intelligences pendant deux cents années, la raison du xviiie siècle se révolta en Allemagne contre la doctrine de son impuissance, et secoua un joug qui lui semblait insupportable. D'abord le *Naturalisme* se mit en opposition avec le Christianisme lui-même. Mais bientôt l'on se borna à attaquer la forme que l'église protes-

tante lui avait donnée, et l'on s'accorda généralement à trouver qu'il fallait établir un Christianisme plus biblique et plus rationnel que celui du XVIe siècle. Malgré cette tendance générale de l'époque, il y eut en théologie deux camps assez tranchés. Les uns, en se fondant principalement sur la raison, s'efforcèrent surtout d'attaquer l'ancienne foi orthodoxe; ce furent les *Rationalistes*, qu'on a appelés avec raison VULGAIRES, parce qu'après s'être appuyés très peu de temps sur Kant, ils ne partaient plus, généralement, d'un système philosophique bien arrêté, mais des données vagues du sens commun. *Roehr* et *Wegscheider* représentent cette tendance, l'un dans l'église, l'autre dans la théologie dogmatique. Leurs adversaires s'attachèrent de préférence à défendre la foi qui leur avait été transmise par leurs pères, sinon dans tous ses éléments, du moins dans ceux que chacun se plaisait à regarder comme essentiels. Ils reçurent le nom de *Supernaturalistes*, parce qu'ils regardaient la révélation surnaturelle contenue dans la Bible, comme la source la plus pure de la vérité en matière de religion, et le surnom de VULGAIRES, parce qu'ils furent dépassés, de même que leurs adversaires, par la science moderne. Les dogmatiques de *Storr* et de *Steudel* (tous deux professeurs à Tübingue), celle du célèbre prédicateur *Reinhard* et celles de *Knapp* et de *Hahn* renferment les principes de cette école. Il y eut une foule de nuances intermédiaires entre les deux tendances extrêmes, d'autant plus que ni l'une ni l'autre des deux écoles ne procédait d'une manière rigoureuse et

véritablement scientifique. Ces nuances se décorèrent tantôt du nom de Rationalisme supernaturaliste , tantôt de celui de Supernaturalisme rationel. *Bretschneider* est le type de ceux qui furent balottés entre les deux partis opposés, et qui n'eurent rien de remarquable, si ce n'est le manque absolu de principes dogmatiques ou philosophiques, et l'assurance avec laquelle ils énonçaient leurs opinions personnelles comme des vérités acquises à la science.

La victoire semblait prête à se décider pour les adversaires de la foi des Réformateurs, quand tout-à-coup la science, lasse d'une critique purement destructive et toujours victorieuse, exercée par l'étude d'une philosophie nouvelle et puissante, vivifiée par une piété que les guerres européennes et la fête séculaire de la Réformation avait rallumée, se fraya de nouveaux chemins, et tenta de se rapprocher de l'église, tout en conservant sa liberté. Tandis que d'un côté il se forma une *nouvelle Orthodoxie* égale à l'ancienne en profondeur scientifique et religieuse (*Hengstenberg*, *Sartorius*) et un *Rationalisme chrétien* infiniment supérieur à celui de la période précédente par sa science et sa piété filiale envers l'église (*Dewette*, *Hase*), d'autres essayèrent de s'élever au-dessus de l'ancienne dispute d'un Rationalisme négatif et d'un Supernaturalisme superficiel, en justifiant d'une manière quelconque le dogme orthodoxe, et en réconciliant la foi de l'individu avec celle de l'église. L'école de *Hegel* et les théologiens sortis de cette école prétendirent accomplir cette œuvre sacrée en démontrant

par la *philosophie spéculative* la vérité de la doctrine orthodoxe; ils voulurent reconstruire la dogmatique ancienne par une logique rigoureuse, et montrer la nécessité qui lie les différentes parties de cette science, et qui en prouve la certitude à la raison philosophique. *Schleiermacher* essaya de conquérir à la dogmatique un champ à part, indépendant de toute influence de la philosophie du siècle, en la déduisant du *sentiment religieux* tel qu'il s'était développé en lui comme membre de l'église protestante. Il regardait ce sentiment intime comme une chose sûre en elle-même, comme un fait d'expérience inattaquable, et la dogmatique comme le résultat d'une réflexion scientifique sur ce sentiment. Une foule de théologiens se rattachèrent à lui et marchèrent plus ou moins sur ses traces. D'autres enfin, comme *Nitzsch* et *Tholuck* cherchèrent à occuper parmi ces tendances diverses un *juste milieu* à la fois scientifique et plus ou moins orthodoxe, dans lequel, sans rejeter la foi et sans mépriser la raison, ils repoussent la soumission servile à la lettre, de même que la licence de l'esprit. C'est une sorte d'éclectisme théologique qui veut en revenir en beaucoup de points à la simplicité biblique, tout en s'aidant autant que possible de la philosophie moderne. Ainsi partout on tente des voies de conciliation. Ce n'est que dans les dernières années, qu'une fraction particulière de l'école hégélienne, *Strauss* en tête, est entrée à grand bruit dans une route tout opposée pour proclamer comme dernier résultat du développement de la science moderne la destruction du Christianisme, remplacé désormais pour les philosophes par une doctrine *panthéiste*.

C'est de cette fraction, ainsi que des autres tendances de l'école hégélienne que nous nous proposons de parler ici, après avoir dit quelques mots des trois grands maîtres de la philosophie spéculative, Fichte, Schelling et Hégel. Notre sujet n'est ni purement théologique, ni purement philosophique, c'est la philosophie de la religion, c'est la dogmatique spéculative de l'Allemagne que nous voulons considérer, science qui a pour caractère essentiel d'avoir réuni le domaine de la foi et celui de la raison. Nous verrons passer devant nos yeux trois grands systèmes, qui, nés l'un de l'autre, prétendirent chacun donner à l'homme la science de l'univers, la connaissance parfaite de la vérité, et qui prenant tous leur point de départ dans l'existence divine ou dans l'*absolu*, ne furent dans leur ensemble que trois grands essais d'une philosophie de la religion. Puis nous verrons sur le tombeau de l'un de ces héros de la pensée logique s'engager des combats d'un haut intérêt à propos du véritable sens que le maître avait attaché à ses paroles, au sujet de la nécessité de changer son système ou de le perfectionner, enfin au sujet des rapports dans lesquels la science doit se placer avec la foi sur les principales questions dogmatiques; combats terribles quoiqu'ils ne soient pas sanglants, dans lesquels il s'agit non de la vie terrestre d'un homme, mais de la vie immortelle de chacun de nous, et où l'existence même de Dieu est mise en question.

Nous ne nous dissimulons pas que notre faible travail sur un sujet de cette gravité ne peut

manquer de présenter bien des lacunes et beaucoup de points sujets à la critique. Le langage même de nos auteurs est quelquefois si difficile, qu'il faut pour les comprendre en faire une étude approfondie. Ce n'est pas une lecture légère et attrayante que celle des philosophes de l'Allemagne. Le style enchanteur d'un Platon est remplacé chez eux, en général, par la dialectique et l'abstraction d'Aristote. Nous sommes loin de croire qu'il nous soit possible de faire d'une manière bien satisfaisante l'exposition de systèmes si vastes, si complexes, si difficiles à saisir et à caractériser, si difficiles surtout à traduire dans une langue différente de celle que parlent leurs auteurs. Nous avouerons même que par moments dans nos études, il nous semblait être condamnés au malheur dont se plaint Ulysse lors de sa descente dans les enfers : « Trois fois je m'élançai dans l'espoir de saisir cette âme chérie, trois fois elle échappa de mes mains, comme une ombre ou comme un songe. » Néanmoins, nous avons cru devoir ne nous laisser décourager, ni par la conscience de notre faiblesse, ni par les difficultés du sujet. Heureux si nos faibles efforts peuvent servir en quelque manière au progrès de la théologie et de la philosophie dans notre patrie.

I. FICHTE.

Après que Kant eut déclaré la raison spéculative incapable d'une connaissance métaphysi-

que, qu'il eut proclamé que la raison pratique est la seule base de la philosophie, et qu'il eut ainsi resserré dans des limites étroites, en même temps qu'il l'excitait fortement, l'esprit philosophique de la nation allemande, *Fichte* (*) osa le premier tenter d'expliquer Dieu et le monde, et d'atteindre à la science de l'univers. Car il ne resta que peu de temps simple interprète de la doctrine kantienne. Il ne tarda pas à aspirer plus haut, et à étonner le monde par un de ces systèmes ontologiques fiers et calmes à la fois dans leur grandeur, et que Kant avait en vain déclarés impossibles.

Le principe du monde et de la philosophie est selon Fichte l'*esprit absolu*; il ne croit qu'à l'existence du *moi*, non du moi phénoménal, mais du moi *absolu*; et il tâche de montrer que ce moi doit nécessairement arriver à la conscience de lui-même dans une infinité d'individus, et produire à cet effet un monde extérieur, la *nature*, qui au fond n'est qu'une apparence et une ombre du moi absolu. Tel est le trait fondamental de cet *idéalisme transcendental* que

(*) I. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Koenigsb. (1791) 1793.
Grundlinien der Wissenschaftslehre Weimar, 1794.
Beaucoup d'articles dans le Philosophisches Journal. 1798, et suiv.
Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre. Berlin, 1806.
Thatsachen des Bewusstseyns. Stuttg. u. Tübing. 1817.
Deux livres de Fichte qui ont une tendance plus pratique et qui sont intitulés, l'un : la destination de l'homme, l'autre la destination du savant, ont été traduits, le premier par M. le baron Barchou de Penhoën, le second par M. Nicolas, professeur de philosophie à la faculté de théologie de Montauban.

nous regardons comme une des formes possibles de la philosophie quand elle part de l'hypothèse d'un seul être universel, l'absolu, d'une seule existence réelle, celle du grand Tout, et qu'elle ne regarde le mouvement des siècles que comme le progrès de cet être universel. Mais cette idée, large, belle sous le point de vue poétique, parce qu'elle vivifie toutes les abstractions, séduisante sous le rapport logique, parce qu'elle crée une unité parfaite et une harmonie ravissante dans le chaos de nos idées, et parce qu'une fois le principe admis, elle en fait tout découler pour ainsi dire mathématiquement, cette idée est-elle autre chose qu'une hypothèse? Et si notre cœur, si notre sentiment la repoussent, cela ne prouve-t-il pas que ce point de départ est faux, cette méthode différente de la véritable, ce beau système dénué de fondement? Nous le croyons, et, partant non d'un point de vue ontologique impossible à justifier, mais des données intimes de notre conscience qui réclame, pour l'aimer, un Dieu personnel, qui demande, pour espérer, une existence individuelle et sans fin, il nous est impossible de nous contenter d'un système qui, de prime abord, nous froisse sous tous ces rapports dans les parties les plus intimes de notre être. En effet, quelles sont, quant à la philosophie de la religion, les conséquences que Fichte est obligé de tirer de son principe? C'est que la religion est non la foi en un Dieu personnel, mais la foi en un *ordre moral de l'univers*, c'est que Dieu n'est rien de plus que *la loi éthique*

universelle. Fichte n'accorde l'immortalité qu'à celui qui réalise d'une manière *adéquate* l'idée du devoir; et la vie immortelle de l'homme fini et borné consiste, selon lui, non dans un progrès sans fin, mais dans l'élan pur et parfait vers l'idéal du vrai, du beau et du bien.

Fichte lui-même sentit bientôt tout le vide que son système laissait dans l'âme, il s'aperçut qu'il glaçait la vie religieuse, il se convainquit que satisfaire la raison ce n'était pas satisfaire l'homme tout entier. Dès lors, moins influencé par l'esprit d'opposition au Christianisme, complètement affranchi des idées que les principes de Kant avaient fait naître en lui, il modifia son système, lui ôta sa raideur logique pour lui donner un germe de vie, et entre ainsi dans la troisième phase de son développement.

Il admit alors à côté du *savoir* un autre principe de la connaissance, *la foi*; il reconnut à coté de l'esprit logique, le sentiment. La toute-puissance du moi se changea pour lui en la toute-puissance de *l'amour*. C'est l'amour pour Dieu qui seul nous rend certains de son existence; quand nous voyons qu'aimer les choses finies et bornées ne peut nous suffire, nous élevons notre cœur vers l'infini. L'amour de Dieu est donc le fondement de toute certitude; ce sentiment seul se démontre par lui-même et n'a besoin d'aucune preuve, d'aucun argument. Mais, continue Fichte, si notre amour envers Dieu porte en lui-même la raison de son existence et de sa nécessité, c'est une preuve certaine

que cet amour n'est autre chose que la manifestation immédiate de l'absolu, l'amour que Dieu a pour lui-même. L'homme qui aspire à la *vie bienheureuse* n'a donc qu'à chercher à anéantir sa propre volonté, son moi fini, en se dévouant par un amour sans bornes à l'esprit universel pour s'unir avec lui. Il se perdra dans l'infini, mais il trouvera la félicité.

Nous voyons que Fichte retombe malheureusement dans son point de vue primitif, cette fois induit en erreur, non pas, il est vrai, par la logique, mais par la force même de son sentiment. Malgré son point de départ juste et admirable, il donne contre ce même écueil du Panthéisme auquel il était venu échouer déjà une fois par une route différente. Il a senti que l'amour pour Dieu faisait aspirer l'homme à l'union la plus parfaite possible avec la divinité. Mais il n'a pas vu que l'amour ne subsiste qu'entre des individualités distinctes; il n'a pas vu que supposer que cet amour puisse réellement arriver à l'identification à laquelle il aspire, c'est supposer qu'un jour il s'anéantira par suite de ses propres efforts; il n'a pas vu que quand même l'amour se sent capable d'un dévouement sans bornes, il ne peut sacrifier sa personnalité, parcequ'elle est la condition nécessaire de son existence. Déplorons les efforts généreux mais improductifs qu'a faits Fichte pour construire le système de l'univers, pour exposer clairement la base de la philosophie de la religion. Mais sachons estimer la puissance de logique qu'il a déployée, et la beauté de ce sentiment dont la chaleur même

devait l'égarer. Admirons surtout la force de sa vie intime qui lui fit voir dans l'amour le fondement de la religion, de la science, de la béatitude, et qui lui fit énoncer, si non un ensemble d'idées justes dans leur connexion générale, au moins une foule de sentiments beaux, sublimes, profonds; vagues chez lui parcequ'il n'a pas réussi à les analyser exactement avec le scalpel de la logique, mais qui sont à la base de toute véritable philosophie.

Même dans cette troisième période du développement de Fichte, le Christianisme resta pour lui une énigme qu'il ne put expliquer complètement. Toujours sur le terrain panthéiste, il ne put apprécier justement une religion qui, à la vérité, repose sur l'amour, mais qui repose aussi sur la distinction éternelle entre celui qui est aimé et ceux qui aiment. C'est en vain que Fichte croyait sa doctrine de l'amour identique à celle de St-Jean. Il reste toujours, dans la théorie, un abîme entre deux tendances dont l'une est panthéiste, l'autre théiste. De plus Fichte ne sut pas apprécier dignement la personnalité de Jésus. Au lieu de voir en lui le fondateur de l'église, et dans l'église le fondement du Christianisme, au lieu de reconnaître que la doctrine chrétienne est puissante précisément parce qu'elle est basée sur un fait historique, il fait valoir, au préjudice de cet élément historique du Christianisme, l'élément métaphysique de la philosophie; il déclare que le Christ pourrait être oublié pourvu que la doctrine de l'amour qu'il a enseignée restât, comme si cette

doctrine pouvait agir sur l'individu sans l'influence de l'église, et comme si l'église pouvait subsister quand on lui enlève sa base qui est bien moins la doctrine que la personnalité et la vie tout entière de son fondateur.

II. SCHELLING.

Le système qu'avait formulé Fichte dans sa période moyenne, fut reproduit après lui sous une forme différente par un philosophe doué d'une pensée riche et vive, d'une éloquence entraînante, d'une imagination ardente, et d'une tournure d'esprit qui rappelle Platon; nous avons nommé *Schelling* (*). Malgré les traits distinctifs et l'originalité marquée qui caractérisent le système splendide que ce penseur a créé dans sa jeunesse, il nous est impossible de le regarder autrement que comme une espèce de reproduction de l'idée fondamentale de Fichte, sous une forme, il est vrai, bien différente. Dieu identique à l'univers, soumis aux lois d'un développement progressif, l'absolu se développant dans l'histoire du monde pour arriver à un état plus parfait, en voilà à la fois l'idée fondamentale et le résumé. Les formules dont Schel-

(*) System des transcendentalen Idealismus. Tüb. 1800.
Neue Zeitchrist für speculative Physik. Tüb. 1803.
Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. Tüb. 1803.
Philosophie und Religion. Tüb. 1804.
Philosophische Untersuchung über das Wesen der Freiheit, dans ses Philosophische Schriften. Landshut 1809.

ling se sert sont différentes de celles de l'Idéalisme transcendental ; mais la pensée primitive est la même quant à son essence, à sa nature intime.

Selon Schelling, tel qu'il se présente à nous dans cette période de son développement, il est impossible de considérer l'absolu, ainsi que le vulgaire à coutume de le faire, comme une personnalité parfaite dès l'origine. Quelle raison l'absolu pourrait-il avoir dans ce cas de se produire au dehors dans une foule de choses finies? Il ne ferait que perdre par là sa perfection primitive. Mais non. La vue du sage, l'œil pénétrant du philosophe aperçoit par la *vision intellectuelle* que le principe du grand Tout, est *l'indifférence absolue*, une plénitude confuse de forces, un chaos immense dans lequel nagent confondus tous les éléments divergents et contradictoires de l'univers. Cette indifférence absolue mue par un vague désir d'arriver à la conscience d'elle même se partage en deux sphères de développements distincts qui sont *l'esprit* et *la nature*, ou bien en d'autres mots, *le sujet* et *l'objet*. L'histoire universelle est la personnalité naissante de Dieu; sa personnalité absolue sera consommée à la fin des temps quand le sujet et l'objet, l'esprit et la nature seront revenus à *l'identité* avec conscience d'eux mêmes, quand l'idéal et le réel, la pensée et la matière, la liberté et la nécessité auront été conciliés, quand toutes les oppositions seront réduites à l'unité, quand par le moyen de l'histoire universelle, l'univers ou Dieu sera arrivé à la conscience de lui-même.

Ce *système de l'identité*, ou *système de la nature*, comme on l'a encore appelé, parceque son auteur s'est occupé de préférence de la physique spéculative, a certes un côté brillant et poétique, et présente des points de vue remarquables. Mais Schelling en le créant ne s'est pas aperçu que son point de départ était essentiellement contestable. Ne pourrait-il donc exister pour une personnalité infinie, parfaite dès l'origine, aucune raison de créer un monde au dehors d'elle? Et l'amour pur, le désir de donner naissance à une infinité de créatures, de les faire jouir de la vie, de les conduire au bonheur, n'est-il pas un mobile digne de la Divinité? Certes une personnalité absolue qui, par libre amour pour eux, donne le jour à une infinité d'êtres finis, est au-dessus du Dieu de Schelling qui n'est poussé à son développement que par un désir vague d'arriver à une existence plus parfaite. D'ailleurs la véritable source d'où a découlé le système de l'identité avec toutes les conséquences auxquelles Schelling arrive, c'est la donnée primitive de cette prétendue vision intellectuelle, l'hypothèse admise tacitement dès l'abord, la supposition à priori du développement progressif de Dieu lui-même, ou de l'absolu dans l'histoire du monde. Nous avons dit déjà plus haut qu'il est impossible d'admettre une semblable hypothèse dès qu'on consulte la conscience humaine, qui, malgré toutes les difficultés logiques qui résultent de cette croyance, nous force à croire à un Dieu personnel, à un père auquel nous puissions rendre grâces

dans nos jours de bonheur, et dans le sein duquel nous trouvions des consolations quand nous sommes dans l'adversité. Ce qui motive aux yeux de Schelling l'admission de sa supposition fondamentale, ce n'est autre chose que l'espoir de pouvoir mettre par elle une unité logique, une parfaite harmonie entre les mille contradictions qui apparaissent dans le monde. Vaine tentative! Schelling assure que dans le passé ces contradictions n'existent pas, qu'elles finiront par se résoudre dans une unité harmonique; mais en existent-elles moins pour cela dans le présent? D'ailleurs à quoi bon une tentative de conciliation logique qui en conduisant inévitablement à un panthéisme évident, ne fait que choquer les instincts les plus chers à notre cœur, foule aux pieds nos sentiments les plus intimes, et les sacrifie à l'idole de la raison logique. Quand deux termes sont en contradiction l'un avec l'autre, mais que chacun d'eux nous est démontré évidemment par notre conscience, que chacun repose inébranlablement sur des données psychologiques, sur des besoins, des expériences de l'âme humaine, il nous est impossible de les confondre et de soutenir leur identité en méconnaissant leur opposition et la différence de leur nature. Mettrons-nous à la place d'un Dieu personnel que notre conscience réclame, et d'une immortalité individuelle qu'elle annonce, un absolu monstrueux où la personnalité de Dieu et la nôtre, où sa vie comme celle de la créature se perdent dans une vague unité, dont notre âme a horreur? Et pour établir une paix et un calme qui ressem-

blent au calme de la mort et à la paix du tombeau, chercherons-nous à faire cesser le combat que se livrent des idées contraires, il est vrai, mais dont chacune est également fondée en psychologie ?

Dans l'origine, cette philosophie avait tellement enthousiasmé son auteur qu'il paraissait hostile au Christianisme. Mais bientôt, quand la première exaltation fut passée, Schelling se rapprocha de la doctrine chrétienne bien plus que Fichte ne l'avait fait. En effet, dans la période moyenne de son développement chaque dogme est pour lui le symbole d'une idée philosophique. Les dogmes fondamentaux de l'église, la chûte ou le péché et la réconciliation, expriment les traits principaux de l'histoire du monde, c'est-à-dire, sa sortie de l'indifférence absolue et sa rentrée dans l'identité universelle. L'ensemble des doctrines chrétiennes peut prendre le nom de révélation divine parceque Dieu arrive dans l'histoire au moyen de l'humanité à la conscience de lui-même. Evidemment ce n'est pas là de l'orthodoxie. Que dire quand Schelling parle du péché originel comme d'un fond obscur dans la divinité, de ténébres qu'il regarde comme identiques à la volonté propre de la créature et qui se transforment peu-à-peu selon lui en quelque chose de vraiment divin? Que dire quand au lieu d'établir une opposition entre la nature et la grâce, il ne parle que du développement de l'univers et de Dieu qui marchent dans la voie du progrès? Que dire quand la divinité de Christ est représentée comme le point culminant de l'incarnation éternelle de Dieu dans l'huma-

nité ; le dogme de la trinité comme énonçant que de l'indifférence primitive exprimée par le Père, est sorti le fini, la création bornée et imparfaite, le Fils, afin d'être ramené par le St-Esprit à une identité plus parfaite avec l'absolu? Cette théorie symbolique, tout en reconnaissant des idées religieuses dans les dogmes de l'église, leur substitue partout des idées spéculatives qui leur sont entièrement opposées. Même si l'on fait abstraction de sa tendance panthéiste, on voit que Schelling a mal compris le Christianisme. Il a regardé la théologie comme identique à la philosophie, il a confondu le développement de l'intelligence auquel doit conduire l'idée, la science, la philosophie, avec le salut de l'âme, avec la vie religieuse qui se trouvent dans l'église. Il a négligé l'élément historique du Christianisme, c'est-à-dire, son élément prédominant, pour n'en voir que l'élément métaphysique.

Mais Schelling lui-même ne professe plus aujourd'hui la doctrine de sa jeunesse, telle que nous venons de l'indiquer. Depuis quarante ans il s'est enseveli dans de profondes méditations ; depuis quarante ans il est occupé à construire dans le silence du cabinet un nouveau système. Comment pourrait-on ne pas admirer la persévérance de cet homme supérieur, qui, moins satisfait lui-même de ses productions que le monde qui les admire, compte pour rien la gloire qu'il s'est acquise, et élabore pendant près d'un demi siècle un nouvel ensemble de vues philosophiques pour en faire un tout bien lié, qui soit un refuge assuré pour ceux qui ont soif de la

vérité philosophique, et qui présente un front invulnérable aux attaques de ses adversaires. Schelling a promis depuis longtemps la publication de ce nouveau système; le monde philosophique l'attend tous les jours avec une vive impatience; malheureusement le désir général n'a pas encore été satisfait. Tout ce que le nouveau Schelling aux cheveux blancs, mais à l'esprit toujours jeune et toujours vigoureux, a mis au jour, se réduit à un petit article qui a paru à l'occasion d'un fragment de M. Cousin, et qui est devenu célèbre en Allemagne (*). Encore ces quelques pages de notre auteur ont-elles pour but moins d'exposer ses propres idées philosophiques ou ses vues sur la philosophie française, que d'attaquer la tendance hégélienne. Même le discours que Schelling a prononcé, il n'y a que quelques mois, à l'ouverture de son cours de philosophie à Berlin (**), ne contient pas de données positives sur lesquelles nous puissions nous appuyer ici, et se contente d'assurer que l'auteur se trouve aujourd'hui en possession d'une philosophie, non de celles qui n'expliquent rien, mais d'une philosophie offrant une solution aux questions les plus pressantes et les plus ardemment agitées, d'une philosophie qui justifiera les croyances morales et surtout les convictions religieuses. Tout ce qu'on sait du nouveau système de Schelling, c'est qu'il se rapproche beau-

(*) Préface à la traduction allemande de la préface des fragments philosophiques de M. Cousin. (Traduite par M. Willm).
(**) Traduit par M. Franck. Revue du Lyonnais, février 1842.

coup, dit-on du Christianisme, qu'il est ou qu'il veut être non seulement théiste, mais même franchement orthodoxe. Schelling s'y place sur le terrain de la vie concrète, sur le terrain de l'expérience de l'individu, du genre humain, de l'église. On a appelé sa théorie à cause de cela, *système historique*. Ce même système part d'un Dieu personnel, dont l'essence est la liberté, et qui s'est manifesté librement par la création. Il considère le développement de l'histoire, non comme fatal, mais comme dirigé en partie par la liberté humaine. Voilà pourquoi ce système a encore reçu le nom de *système de la liberté*. Puisse le livre qui le contiendra, et qui sera intitulé « les quatre âges du monde, » contribuer bientôt à faire sortir le monde philosophique de la voie panthéiste dans laquelle il s'est engagé en Allemagne, et faire avancer la théologie dans la vraie science chrétienne!

III. DISCIPLES DE SCHELLING.

STEFFENS.

La philosophie brillante de Schelling a eu beaucoup de partisans dans la partie méridionale de l'Allemagne, quoique son influence se soit aussi étendue sur le Nord. L'un des auteurs les plus connus de ce monde philosophique et littéraire d'outre-Rhin, et qui joint beaucoup de piété à un penchant décidé vers l'orthodoxie,

Steffens (*) s'avoue plus ou moins disciple de ce philosophe. Ce qui distingue Steffens en théologie, c'est qu'il est luthérien déclaré et attaché au parti qui, en Prusse, s'est opposé, quoique en vain, à l'union des deux églises protestantes. Il regarde le dogme de la Sainte-Cène, tel que l'église luthérienne l'a formulé, comme un des points les plus essentiels et les plus importants de la doctrine chrétienne. C'est par la Sainte-Cène, dit-il, que tous les dogmes reçoivent une signification mystérieuse. Steffens a exposé la philosophie de la religion chrétienne dans un livre, qui comme tous ceux qui sortent de sa plume, est écrit sous l'influence prédominante du sentiment, plutôt que sous celle d'une pensée claire, formulée dans un ordre méthodique. C'est un livre que nous ne pouvons nous empêcher de comparer aux pensées de Pascal; nous n'y trouvons pas un exposé systématique et précis des vues de l'auteur. Dans cette masse de paragraphes qui se suivent avec plus ou moins d'incohérence, nous n'avons pu découvrir que rarement un lien logique bien serré, quoiqu'il soit impossible d'y méconnaître des idées profondes, chrétiennes, philosophiques. Steffens admet le péché originel et la nécessité de la régénération par la foi, sans admettre la perte de la liberté religieuse. Sous les titres de rédemption et de

(*) Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Breslau 1831.

Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist. Breslau 1831.

Christliche Religionsphilosophie. Breslau 1839. 2 v.

réconciliation, il parle de tout, excepté du sujet auquel on s'attendrait, et certes il ne donne pas la doctrine de l'église sur ce point. Il croit à l'inspiration des Ecritures, mais en accordant aux évangiles une autorité plus grande qu'aux épîtres. Le panthéisme est repoussé par notre auteur; mais pour le reste, il nous est impossible de nous faire une idée claire de la manière dont il comprend soit le Christianisme, soit la philosophie. Ce qui est sûr, c'est que malgré la prétention qu'il a d'être orthodoxe, il mêle souvent sans le savoir des idées hétérodoxes à la doctrine de l'église, et que les élans de son imagination poétique et religieuse nuisent à la clarté de son exposition scientifique.

Un homme qui égale Steffens en science, et que son sentiment a porté dans les dernières années à visiter les lieux habités autrefois par le Sauveur, a appliqué les principes de la philosophie de Schelling à de profondes recherches psychologiques. Malheureusement ces travaux de *Schubert* ne rentrent pas dans notre sujet. *Goerres et Baader* ont mis les idées de Schelling au service de la théocratie catholique. *Oken*, qui définit l'indifférence absolue « le néant ou le zéro », s'est rendu célèbre en appliquant ces mêmes idées à l'histoire naturelle avec beaucoup de science, mais avec un esprit décidément panthéiste.

Même la tendance tout à fait récente de Schelling a déjà trouvé de l'écho; et avant que le maître se soit encore expliqué publiquement, *Hubert Beckers*, *Fischer* à Tübingue, et surtout

Stahl, dans son livre sur la philosophie du droit, se font déjà gloire d'être plus ou moins ses disciples.

IV. HEGEL.

Schelling avait fondé un système poétique, attrayant, brillant, mais çà et là vague et indéterminé. Un de ses disciples développa ses idées, les modifia à sa manière, les compléta, leur donna une forme logique, en fit un système précis et clair dans ses formes, obscur par sa profondeur dialectique, difficile à comprendre à cause de sa rigueur sans exemple, un système admis aujourd'hui en Allemagne, par une école nombreuse, et appliqué à la théologie, au droit, aux sciences naturelles, aux mathématiques, à la médecine, aux arts, à l'histoire surtout, à toutes les branches des connaissances humaines. Ce philosophe, doué d'une force de pensée surhumaine, d'une logique de fer, d'un esprit profond, calme et froid, c'est *Hegel* (*). Le principe du grand Tout est pour lui l'*idée absolue*. Elle s'objective nécessairement dans l'*être*, se manifeste dans la nature et surtout dans l'histoire, pour se retrouver dans l'homme avec conscience d'elle-même comme *esprit*. Voilà

(*) Phænomenologie des Geistes. Bamb. 1807.
Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften. Heidelb. 1817 3 édit. 1831.
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von Marheineke. Berlin 1832. 2 v.

le mouvement de l'univers, partant d'une *thèse*, se développant par l'opposition de l'*antithèse* dans une foule de contradictions non résolues, pour revenir dans la *synthèse* à l'harmonie universelle, fort de tout ce qu'il a acquis d'expériences dans sa marche progressive et triomphale. *La pensée et l'être sont identiques*, voilà comme Hegel exprime sous une autre forme la même idée fondamentale; cela signifie que la pensée se pose nécessairement au-dehors comme être, et que l'être arrivé au point culminant de son progrès, l'être dans son développement le plus élevé, le plus spirituel, l'être arrivé au développement rationnel dans l'homme, redevient, avec conscience de lui-même, pensée. Ou encore en d'autres mots : *Tout ce qui est rationnel est réel*; c'est-à-dire, ce qui est rationnel est le substratum des mille phénomènes qui apparaissent dans le monde, c'est ce qu'il y a de stable au fond des formes les plus diverses; et vice versâ : *tout ce qui est réel*, éternel, immuable *est rationnel*. Dieu est donc selon ce système l'idée absolue; dans sa perfection dernière il est esprit. L'essence de sa nature est le mouvement dont nous venons de parler, le *procès*. Sa véritable existence est celle qu'il a dans ce procès, et surtout celle à laquelle il arrive par ce développement; il n'existe réellement qu'en tant qu'il se pense et qu'il est pensé, dans la conscience humaine. Il est pure raison, *notion*, non pas une notion inerte, morte, qui reste renfermée en elle-même, mais une notion toujours en mouvement, toujours sortant d'elle-

même pour se poser au-dehors dans la nature et pour revenir à elle-même plus belle et plus spirituelle dans l'histoire. Car ce n'est que là qu'elle acquiert la conscience d'elle-même, ce n'est qu'en tant que nous la pensons, que nous la savons, qu'elle parvient à se savoir elle-même. Le développement du monde est donc celui de Dieu qui s'oppose à lui-même pour arriver à la conscience de lui-même. L'individu particulier ne peut être immortel ; il n'est qu'un point intégrant, qu'une partie constitutive, qu'un *moment* du grand procès par lequel Dieu arrive à son existence réelle dans l'ensemble de l'humanité. Voilà les vérités que proclame la philosophie hégélienne ; vérités qu'elle avoue être aussi enseignées par la religion, mais sous la forme imparfaite de la *réflexion*, c'est-à-dire d'une pensée qui s'arrête aux contradictions, et ne s'élève au-dessus d'elles qu'en apparence et par des transactions arbitraires, sans reconnaître dans les termes opposés leur identité définitive. La philosophie au contraire reconnaît cette identité, développe la notion sous la forme d'une division ternaire en thèse, antithèse et synthèse, saisit et exprime d'une manière adéquate la nature essentielle et complète de son objet, et possède ainsi la vérité, sous la forme qui lui convient réellement, c'est-à-dire, sous celle de l'*idée*. Ce n'est pas à une science plus ou moins parfaite que Hegel prétend se borner. La pensée étant identique à l'être, le développement intime de l'idée, l'*évolution immanente de la notion*, représentant d'une manière parfaite le développe-

ment du monde et de Dieu, il s'en suit que les déterminations logiques de l'idée, les différentes formes par lesquelles elle passe pour arriver à sa perfection, sont des définitions réelles de l'être en soi, dans ses modifications diverses. La logique est donc identique à l'ontologie; et celui qui connaît le mouvement de la notion abstraite, celui qui possède l'idée fondamentale de la philosophie, telle que nous venons de la caractériser, celui qui sait poursuivre cette idée dans ses mille développements, la saisir dans ses moments divers, c'est-à-dire, le philosophe, possède la *science absolue*.

Nous ne discuterons pas la grande question sur laquelle les différentes nuances de l'école de Hegel sont d'un avis contraire, à savoir si le maître lui-même a été panthéiste. Notre philosophe aimait à laisser dans le vague les idées qui, nettement tranchées, auraient mis au jour sa manière de voir à ce sujet. Il n'a parlé de la personnalité éternelle de Dieu, et surtout de l'immortalité individuelle de l'âme humaine, que sous des formes ambigües qui prêtaient au double sens et qui empêchaient de découvrir clairement sa véritable pensée. Nous imiterons Hegel à cet égard et nous laisserons dans le vague la question relative à sa conviction personnelle. Nous croyons que tout ce qu'on doit faire c'est de juger son système en lui-même d'après ses principes fondamentaux et l'ensemble de ses idées. La question étant ainsi posée, nous n'hésitons pas à répondre que le système de Hegel est nécessairement et évidemment panthéiste. Nous

croyons que son système, formulé d'une manière précise, claire, sans arrière pensée, est le panthéisme le plus complet. Ce n'est pas certes un panthéisme grossier tel que les adversaires qui l'attaquent, le représentent souvent, panthéisme qui déclarerait que tout dans le monde est Dieu, que le fini en lui-même est identique à l'infini, ce que jamais aucun philosophe n'a soutenu. Si c'est ainsi qu'on entend le panthéisme du système de Hegel, ce philosophe a eu raison de repousser avec dédain une pareille accusation comme aussi fausse que ridicule. Mais si l'on comprend différemment le panthéisme, et qu'on le considère comme basé sur une idée tout autrement profonde qui, sous le rapport religieux, établit l'identité de la conscience religieuse de l'homme avec l'existence de Dieu lui-même, et qui, sous le rapport ontologique, considère Dieu comme soumis à un développement progressif dans l'univers, certes dans ce sens le système de Hegel est panthéiste. La piété la plus élevée ne consiste-t-elle pas en effet, selon cette philosophie, à abandonner son moi, à renoncer à sa personnalité qui est identique au péché et à l'inimitié contre Dieu, pour retourner à l'identité avec l'absolu? N'est-il pas vrai que le Dieu de l'Hégélianisme arrive à une conscience claire de lui-même que par le développement de l'univers?

La critique que nous avons à faire sous ce rapport, sera au fond la même que celle que nous avons adressée à Schelling. L'homme qui par sa nature tend vers l'absolu, et qui néan-

moins ne l'atteint jamais, a selon nous besoin de croire à l'existence d'un être objectif parfait auquel il puisse s'unir par l'amour, tout en restant distinct de lui, afin de prendre ainsi part à sa perfection et à son bonheur. Quand je suis triste, je sens qu'il me faut un ami dans le sein duquel je puisse verser mes larmes, me décharger de mes chagrins; quand je suis joyeux, je sens des actions de grâces s'élever dans mon âme comme l'encens qui dans l'église monte vers la voûte sacrée, il me faut un être auquel je puisse confier ma joie, dans le sein duquel je puisse déverser ma reconnaissance. Et cet être ne sera pas un homme; quelque affection qu'il eût pour moi il ne saurait jamais assez compâtir à mon sort. Il me faut un être qui ait pitié de mes douleurs, de mes souffrances, plus que la mère n'a pitié de son enfant mourant; qui prenne part à ma joie, qui entende mes hymnes de reconnaissance, quoique mes yeux ni mon imagination ne puissent l'atteindre. Il me faut un Dieu, un Dieu personnel! C'est d'une manière analogue que nous déduirions l'idée d'une immortalité individuelle, en la fondant sur le désir immense et jamais satisfait qui se trouve au fond de notre âme, sur la passion qu'elle a pour le beau, le bien, le vrai idéal, passion et désir qui réclament impérieusement et prédisent évidemment à l'homme un progrès sans fin. Hegel méconnait toutes ces vérités que la conscience proclame d'une manière incontestable. La froideur avec laquelle il se sert de la logique, lui fait oublier la vie qui réside dans les profon-

deurs de l'âme humaine. Au lieu de voir dans l'homme un être fini qui aspire à l'infini sans jamais l'atteindre, mais qui l'atteint d'une manière idéale en s'attachant de toute la puissance de son amour à un Dieu parfait, il chasse de l'univers cet être qui seul est la source du bonheur, que la raison ne peut pas comprendre, mais dont l'âme pressent l'existence, et que le cœur ne peut pas ne pas aimer, et il essaie en vain de rendre au monde privé de son Dieu une vie artificielle en élevant l'univers sur le trône des cieux. Hegel a eu le tort de considérer la logique comme identique à l'ontologie. L'identité de la pensée et de l'être dont il part n'est qu'une hypothèse sublime pour la raison, écrasante et funeste pour le cœur et le sentiment. Il a construit son système du point de vue de l'absolu avec une dialectique rigoureuse, tandis qu'il aurait dû partir de la psychologie et tenir compte des besoins de l'âme, besoins qu'on ne saurait ni anéantir ni renier.

Fichte et Schelling s'étaient déjà plus ou moins rapprochés de la foi chrétienne; Hegel prétendit avoir démontré rationellement le Christianisme et l'avoir mis par la science à l'abri de toute attaque. Ce que le Rationalisme avait détruit, il soutint l'avoir rétabli par la spéculation. La philosophie de nos jours, disait-il, est orthodoxe; et il chercha à montrer que les idées fondamentales de la religion absolue étaient contenues dans les dogmes protestants. Après sa mort son école se divisa sur cette question de l'orthodoxie du maître, et Goeschel surtout fit de

grands efforts pour la défendre et pour la démontrer. Essayons, en ne nous fondant que sur les écrits de Hegel lui-même, de nous former une opinion à ce sujet.

L'église ne promet la science absolue que pour l'autre vie, Hegel croit la posséder déjà ici bas. La foi n'est pour lui qu'une manière imparfaite de saisir la vérité, et bien au-dessous de la démonstration philosophique par le développement de l'idée. Le Judaïsme, le Paganisme et le Christianisme sont, selon lui, les trois phases, les trois moments du développement de l'idée de la religion, idée dans laquelle Dieu se révèle à lui-même. Le Judaïsme lui paraît être resté au-dessous de ce qu'était le Paganisme chez les Grecs et chez les Romains. Des récits bibliques comme la chute d'Adam se changent pour lui en allégories mythiques. Les dogmes en général ne sont que des symboles de la vérité, des représentations naïves, conformes au développement de l'homme dans son enfance. Le péché originel est l'état naturel de l'homme, sans que la cause en soit le péché d'Adam, et sans que pour cela l'homme soit privé de la liberté religieuse. La mort de Jésus-Christ n'est pas la réconciliation objective de l'humanité avec Dieu, mais le symbole du développement de la vie divine qui après s'être manifestée dans le fini retourne à l'identité avec elle-même. Ce n'est pas la foi qui procure le salut; l'essence de la religion c'est le savoir. La justification devant Dieu est une union réelle de l'esprit humain avec l'esprit divin. Le dogme de la divinité du Christ signi-

fie que c'est par lui que l'idée de l'unité de Dieu et de l'homme en général a surgi dans la conscience de l'humanité ; c'est en Christ que Dieu s'est dit la première fois : « Je suis moi. » Les formes logiques de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse appliquées à l'idée absolue et à son développement dans le monde sont l'essence du dogme de la trinité. Le développement du monde n'est autre que celui de Dieu qui s'oppose à lui-même pour arriver à la conscience de lui-même. Dieu le père est *le en soi de l'idée*, c'est-à-dire l'idée dans son origine encore imparfaite, cachée pour ainsi dire en elle-même, l'idée comme germe, comme puissance, plutôt que comme développement et vie réelle ; c'est Dieu avant la création et en dehors d'elle. Dieu le fils est *le pour soi de l'idée*, c'est l'idée en tant que séparée de son origine, opposée à sa source primitive, vivant en elle-même, se développant d'une manière plus ou moins égoïste, sans union réelle avec la source de toute vie ; c'est Dieu se posant dans une sphère différente de la sienne, s'objectivant dans le monde et dans le développement de l'humanité. Dieu le St-Esprit est *le en soi et le pour soi de l'idée*, c'est l'idée revenue à son identité primitive avec elle-même, mais riche de toutes les expériences d'un développement universel et parfait ; c'est l'idée avec conscience d'elle-même, telle qu'elle existe dans le chrétien et dans le philosophe ; c'est Dieu dans l'église.

D'après tout cela il est évident que la doctrine de Hegel n'est pas conforme à l'orthodoxie. Son

point de vue panthéiste, joint à cette idée que l'essence de la religion n'est pas dans le sentiment, mais dans le savoir, l'ont mis dans l'impossibilité de saisir la véritable nature du Christianisme. Il a transformé la religion chrétienne en une doctrine philosophique et panthéiste, au lieu de lui laisser son caractère historique et psychologique. En général, quoique les intentions de Hegel fussent bonnes, et malgré la puissance de son génie, son influence immense ne fut heureuse que relativement. Il contribua puissamment à détruire un Rationalisme et un Supernaturalisme sans science et sans vie; il détrôna une philosophie vulgaire uniquement basée sur le sens commun; il prémunit contre des systèmes nés d'un sentiment non raisonné et d'une imagination vagabonde; il rendit à la philosophie sa véritable forme sévère, dialectique, rationnelle, la seule qui convienne à la science; il donna enfin par sa méthode nouvelle, originale et profonde, ainsi que par l'ensemble imposant de son vaste système, un nouvel élan à toutes les sciences, surtout à la philosophie et à la théologie. Nouvel Aristote, son règne, on peut le prédire, durera longtemps, et bien des disciples suivront encore les traces d'un chef aussi remarquable et d'un génie aussi extraordinaire.

V. ÉCOLE DE HEGEL.

DIVISION.

L'école de Hegel a eu, surtout dans le nord

de l'Allemagne, une grande influence sur les sciences en général et sur la théologie en particulier; elle a produit un nombre considérable d'ouvrages sur des sujets de théologie, et deux dogmatiques complètes, celle de Marheineke et celle de Strauss. En philosophie, les disciples de Hegel ne peuvent se compter. La mort du maître fut pour toute l'école une époque de crise et de division. Dès que Hegel eut disparu, l'union fut rompue. Les points qui donnèrent lieu aux plus vifs dissentiments furent les doctrines de l'immortalité de l'âme et de la personnalité de Dieu. L'apparition de la vie de Jésus par Strauss, et le développement de tendances ultrà-libérales dans la jeune Allemagne, augmentèrent la division. Il se forma plusieurs nuances toujours de plus en plus tranchées. Les représentants de chacune d'elles crurent avoir saisi, conservé ou amené à son dernier développement la véritable pensée du maître. On fit l'exégèse des œuvres de Hegel de plusieurs manières contradictoires. Les propositions plus ou moins vagues du maître par rapport aux questions du panthéisme et de l'orthodoxie ont été maintenues par *Marheineke* qui s'est défendu d'être panthéiste, et qui a fait tout ce qui dépendait de lui pour paraître orthodoxe. Pendant qu'il restait ainsi dans un juste milieu, une tendance plus décidée vers l'orthodoxie se fit jour surtout par *Goeschel*. Cette fraction de l'école, qu'on a appelée le côté droit, tenta d'échapper à l'hétérodoxie et au panthéisme qui découlent nécessairement du système hégélien, et essaya de concilier franchement

la spéculation avec la doctrine de l'église. Peu satisfait de ces essais, *Weisse* surtout hasarda un développement tout particulier des principes du maître dont il conserva la méthode, espérant être plus heureux dans la construction du système et dans les applications. Des essais si nombreux, faits dans le but d'arriver par les principes de Hegel à des résultats théistes et orthodoxes, doivent-ils nous faire rétracter notre jugement sur le système du maître? Ne se pourrait-il pas que nous nous fussions trompés? Pour nous en assurer, examinons la doctrine de ses disciples, et recherchons si la logique et la science sont du côté de ceux d'entre eux que nous venons de nommer, ou du côté de *Strauss*, représentant de l'extrême gauche, c'est-à-dire, de la tendance ouvertement panthéiste.

VI. LE CENTRE HÉGÉLIEN.

MARHEINEKE.

En faisant la revue des différentes nuances hégéliennes, nous commençons par celle qui se trouve dans un vague *milieu* entre l'école franchement panthéiste et l'école décidément chrétienne. Les hégéliens de cette tendance ressemblent plus que tous les autres à leur maître, car comme lui, tout en voulant être orthodoxes ils ne le sont pas au fond, et tout en prétendant éviter le panthéisme ils l'enseignent évidemment. Leur doctrine en apparence parfaitement

orthodoxe, ne l'est pas en réalité; l'élément panthéiste, quoique non avoué est trop manifeste pour qu'on puisse le méconnaître. Nous plaçons ici Hinrichs, Conradi, Erdmann, Schaller parmi les philosophes; Daub, Rosenkranz, Bauer à Tübingue, et Bruno Bauer parmi les théologiens; enfin les rédacteurs des Annales de Berlin, journal scientifique fondé par Hegel lui-même. Qu'on ne croie pas néanmoins que la doctrine de tous ces hommes soit identique. Tout ce que nous voulons dire, c'est que leur manière de voir est en général la même. Le centre hégélien ayant des opinions vagues et plus ou moins indécises, qui se rapprochent tantôt du côté gauche, tantôt du côté droit selon les individus, ce serait une fausse prétention que de vouloir lui trouver une expression unique et également appliquable à tous ceux qui suivent de près ou de loin cette bannière.

Avant tout, nous trouvons ici *Marheineke* (*) qui comme auteur d'une dogmatique complète pourra représenter pour nous toute la tendance du centre hégélien; car quoique la première édition de son livre ait été écrite d'après les principes de Schelling, la seconde l'est évidemment d'après ceux de Hegel. A côté de cette dogmatique scientifique, Marheineke a encore publié dans les derniers temps une dogmatique popu-

(*) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. 2 te neu ausgearbeitete Ausgabe. Berlin 1827. (La première, Berlin 1817.)
Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen. Berlin 1823. 2 te verb Ausg. ib. 1836.

laire. Quoique plus claire et plus intelligible que l'autre, cette dernière n'est pas non plus d'une lecture facile, et le plan même de ce livre dans lequel la morale est unie à la dogmatique, ne sert qu'à le rendre plus compliqué. Comparons la doctrine de Marheineke avec la doctrine de l'église. La manière dont l'auteur traite les points fondamentaux de l'orthodoxie, nous fera voir s'il tient véritablement ce qu'il promet sous ce rapport, et si en paraissant défendre les décisions les plus subtiles de la Formule de Concorde, il n'établit pas une doctrine toute différente.

Il est vrai qu'au premier abord, en voyant la dogmatique de notre auteur se diviser d'après le dogme de la trinité en trois grandes sections qui traitent du Père, du Fils et de l'Esprit, on est tenté de le croire pleinement orthodoxe. Mais regardons de plus près le contenu du livre, voyons surtout ce qu'il dit dans la seconde section. Marheineke ne distingue autrement le Fils qui est en Dieu, de la création extérieure ou du monde, qu'en ce que l'un est la pensée, la révélation immédiate de Dieu, tandis que l'autre est cette pensée considérée comme phénomène, comme séparée de sa source primitive. La doctrine de la création, de la conservation et toute l'anthropologie rentrent donc chez l'auteur sous cette division. Pour commencer par où commence la dogmatique orthodoxe, nous reconnaîtrons qu'il parle du péché originel; mais l'idée qu'il s'en fait ne peut être celle que défend l'église parceque l'idée même du péché est

autre chez lui. En effet, selon Marheineke, l'homme est naturellement pécheur, parcequ'il est naturellement une personnalité distincte, séparée de la conscience divine. Le mal est selon notre auteur la suite nécessaire de la création. L'église au contraire enseigne que le péché n'est pas nécessaire, et qu'il provient non du fait même de l'existence d'une personnalité hors de Dieu, mais de la volonté de la créature qui s'est librement détournée de son auteur et mise en opposition avec lui. Le péché perd donc dans Marheineke l'horreur dont il est entouré dans la dogmatique orthodoxe, et le péché originel n'entraîne pas ce qui en est le fond dans la doctrine de l'église, l'impossibilité de faire le bien hors de Christ; la liberté qu'il définit, l'identité de l'activité divine et de l'activité humaine subsiste selon lui toujours. Dans la doctrine de la divinité de Christ, Marheineke n'accorde d'autre mérite au Sauveur que celui d'avoir eu le premier conscience de son identité avec Dieu. La séparation tranchée et éternelle que les anciens dogmatistes ont établie entre Christ et l'humanité ne se retrouve donc pas dans notre auteur. La dogmatique populaire dit à ce sujet que Christ est le seul parmi les hommes qui soit Dieu; qu'en comparaison avec lui nous ne sommes fils et enfants de Dieu que dans un sens figuré. Mais elle dit aussi que l'incarnation s'est préparée dans l'humanité dès l'origine, que lors de l'accomplissement des temps elle n'aurait pu avoir lieu, si elle n'avait été latente depuis le commencement, que l'incarnation de Dieu est une vérité

indépendante de tout fait particulier, et que Christ n'est que la preuve et la manifestation de cette incarnation éternelle. La Christologie est ainsi transformée en Anthropologie, chaque homme est un Homme-Dieu, parce que la nature divine et la nature humaine sont identiques. Dans la doctrine de l'œuvre sacerdotale de Christ, Marheineke se sert de la terminologie orthodoxe. Son hétérodoxie n'en apparait pas moins quand il considère la mort de Jésus uniquement comme un symbole. L'homme étant dans le mal par cela seul qu'il est une personnalité distincte de Dieu, la rédemption est la rentrée de l'homme dans la conscience divine. Notre auteur considère la justification par la foi comme renfermant le pardon des péchés et la santification par l'amour, ce qui se rapproche plutôt du dogme catholique que du dogme protestant. La bible, dit-il, n'est pas identique avec la parole de Dieu, sans cela elle serait Dieu. Elle est le document de la fondation du Christianisme. Comme tel, ce livre n'est pas exempt d'imperfections humaines. L'inspiration de l'Écriture, à l'exclusion de tout autre livre, et l'impossibilité qu'elle contienne des erreurs religieuses, ne sont donc pas enseignées. Quant au témoignage du St-Esprit, le dernier fondement de l'orthodoxie, il ne peut pas en être question là où l'esprit humain et l'esprit divin ne sont pas véritablement distingués et séparés. Nous concluons donc en disant, que l'ensemble de l'exposition de notre auteur, malgré son orthodoxie apparente, ne peut manquer de convaincre le lecteur que Marheineke désire

beaucoup paraître orthodoxe, mais qu'au fond il ne l'est pas.

Mais ne pouvons nous pas aller plus loin, et affirmer qu'il est panthéiste? Oui, il y a bien des points parmi ceux que nous venons d'examiner pour lesquels l'orthodoxie n'est qu'une forme destinée à cacher le panthéisme. L'identité définitive du Fils de Dieu et du monde qui ne sont distincts l'un de l'autre que logiquement, la doctrine du péché qui ressemble à une satire dirigée contre le théisme, la doctrine de l'incarnation de Dieu non seulement dans Christ, mais dans l'humanité, voilà déjà des doctrines qui accusent incontestablement notre auteur. Mais outre ces points, dont nous avons déjà parlé, il en est encore d'autres, tout aussi explicites, qui achèvent de confirmer notre soupçon. La science rationnelle et l'être sont identiques, et par suite, la conscience que nous avons de Dieu est égale à l'existence de Dieu en nous : voilà la base de la dogmatique de Marheineke, comme il le dit lui-même, et cette base est évidemment contraire au théisme. La religion, continue l'auteur, est l'idée de Dieu dans laquelle il se pense lui-même et est pensé, car Dieu n'existe qu'en tant que pensée et conscience de Dieu en nous. Aussi le Christianisme, selon Marheineke, n'est-il la véritable religion que parce qu'il enseigne l'identité de Dieu et de l'homme. Cette définition de la religion, et du Christianisme en particulier, contient le panthéisme le plus complet. Il nous semble inutile de pousser l'analyse plus loin. La position de Marheineke est insoutenable,

puisqu'il est ce qu'il ne veut pas être, c'est-à-dire panthéiste, et qu'il n'est pas ce qu'il voudrait paraître, c'est-à-dire orthodoxe. Nous nous abstenons de rien ajouter de plus, parce que nous n'aurions qu'à répéter la critique que nous avons faite de Hegel.

VII. LE COTÉ DROIT DE L'ÉCOLE HÉGÉLIENNE.

GOESCHEL.

Les représentants de la tendance hégélio-chrétienne à la tête desquels est *Goeschel* (*), se disent aujourd'hui, plus que tous les autres disciples de Hegel, les seuls véritables interprètes de la philosophie du maître, et aspirent en même temps de bonne foi à être orthodoxes. Le Christianisme, disent-ils, commence avec la foi immédiate à la vérité de la doctrine biblique et orthodoxe, et avec l'expérience que le sentiment intime fait de cette vérité. Lors du réveil de la réflexion, le doute vient attaquer cette foi, et donne naissance à un Rationalisme subjectif, au scepticisme. Mais la philosophie réelle ou la spéculation réduit toutes les contradictions appa-

(*) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, im Verhaeltniss zur christlichen Glaubenserkenntniss. Berl. 1829.

Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der speculativen Philosophie. Berl. 1835.

Beitraege zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen, mit Rücksicht auf Strauss Christologie Berl. 1838.

rentes à l'unité, dans un Rationalisme objectif qui ne fait que confirmer la vérité de la foi et la transformer en science absolue. La foi n'est donc ni rejetée, ni méprisée; mais il faut que chez le philosophe elle soit couronnée par la science qui lui donne sa véritable force et la défend contre toutes les attaques. Comment la spéculation parvient-elle à ce résultat? C'est par le moyen d'une logique identique à l'ontologie, c'est-à-dire, par la logique hégélienne. Si nous entrons plus avant dans les détails, nous nous apercevons que les différents savants qui forment l'école hégélio-chrétienne ne sont pas d'accord sur l'emploi de cette méthode logique. On ne fait encore que chercher la science absolue qui unira l'homme à Dieu par la pensée. Evidemment l'école devait nécessairement ici se trouver dans l'embàrras, parce qu'elle veut arriver à des résultats auxquels ses principes ne peuvent pas conduire. Mais voyons si en effet les doctrines des hommes que nous rencontrons ici sont orthodoxes. Comme nous avons déjà rejeté le point de vue et la méthode de Hegel, leurs systèmes en tant que fondés sur celui de leur maître, ne pourront nous paraître satisfaisants, il sera inutile de les juger sous ce rapport. Ayant à choisir entre Billroth, Rust et Goeschel, nous préférons prendre le dernier comme représentant de la tendance qui nous occupe, parce qu'il est tout aussi décidé que Billroth, et plus généralement connu que Rust.

Goeschel à la fois philosophe, jurisconsulte et théologien, l'élève le plus distingué de Hegel qui a rendu publiquement témoignage à ses ta-

lents et à la profondeur de son sens philosophique, s'est proposé de mettre en évidence l'élément chrétien qui se trouve dans la philosophie hégélienne, et de prouver les dogmes fondamentaux de l'église protestante par le moyen de cette philosophie. En même temps il tâche de montrer que Goethe, le poète que les hégéliens affectionnent tous d'une manière toute particulière, avait une tendance à la fois chrétienne et hégélienne. Goeschel joint à une science peu commune, une piété aussi vivante que naïve. Les hégéliens qui sont d'un avis contraire au sien sur la doctrine du maître, ou qui voient avec déplaisir un homme comme lui se déclarer franchement disciple de Christ, blâment sa tendance qu'ils appellent piétiste, lui reprochent de mêler des ténèbres à la lumière, et l'accusent de mal comprendre Hegel et Goethe. Quant à ce dernier point nous sommes forcés de nous ranger à leur avis. L'auteur semble craindre quelquefois lui-même d'avoir altéré les doctrines dont il a voulu montrer la conformité avec l'Evangile. D'autres fois Goeschel reconnaît avec une rare ingénuité que de temps en temps le domaine de la spéculation transcendentale lui parait excessivement vague, qu'en y restant longtemps il éprouve comme une secrète terreur, et que dans ces moments il ne trouve de consolation qu'en revenant à la vie concrète et à la parole de Dieu.

Goeschel, tout en admettant que Dieu a conscience de lui-même dans le chrétien, s'efforce de montrer qu'il a aussi conscience de lui en lui-même. Il rejette ainsi le panthéisme, mais

la manière dont il l'évite est obscure pour nous, et nous semble ne pouvoir s'accorder avec les principes de Hegel. Son théisme résulte encore plus évidemment des efforts qu'il a faits pour combattre Richter qui niait l'immortalité personnelle. Il démontre la vie éternelle de l'individu par l'évolution immanente de la notion. L'âme (Seele), dit-il, est d'abord *individu* et vit d'une vie purement subjective; puis quand la conscience abstraite est dépassée, quand l'homme entre en contact avec le monde et avec Dieu, l'âme devient sujet ou *esprit* (Geist); enfin quand elle s'unit à l'esprit absolu, quand elle arrive à l'unité du sujet et de l'objet, elle devient *personne*. La nature indestructible de la conscience religieuse qui est le développement le plus élevé de l'homme, est la preuve de sa personnalité permanente. Cette personnalité n'est au fond autre chose que l'union réelle et vivante de l'esprit fini avec l'esprit absolu. L'union avec Dieu, loin d'exclure la conscience personnelle, est la condition de sa durée. Dieu pénètre la créature sans faire disparaître la différence qui existe entre la conscience divine et la conscience humaine, et cette dernière ne participe à une vie infinie qu'autant qu'elle l'a trouvée dans l'union avec Dieu. Quel est alors le sort de ceux qui n'arrivent pas dans ce monde à la véritable vie religieuse? C'est ce dont Goeschel ne s'est pas occupé. Il rejette, comme on voit, formellement le panthéisme, mais nous croyons que ce n'est que par inconséquence, et parce que la voix de son cœur l'empêche de suivre la pente de ses principes logiques.

La tendance de Goeschel vers l'orthodoxie perce déjà dans cette même doctrine de l'immortalité, en ce que l'auteur défend aussi la résurrection, la pénétration du corps par la vie éternelle. Cette tendance se manifeste encore plus, quand l'auteur montre que le mal est héréditaire, et juge que c'est là ce qui rend nécessaire la rédemption. Néanmoins quand il dit que le péché n'est qu'une abstraction au-dessus de laquelle la philosophie nous élève, la conclusion qui semble pouvoir être tirée de ces paroles que le salut pourrait être acquis sans Christ par la seule philosophie, est contraire à cette même nécessité de la rédemption dont nous venons de parler. La doctrine de la personne du Christ a été exposée par Goeschel, surtout dans le livre intitulé : *De Dieu, de l'homme et de l'Homme-Dieu*, qu'il a écrit contre Strauss. C'est là que Christ en tant qu'individu est présenté comme Homme-Dieu, et que la « communicatio idiomatum » est défendue. Autre part il est dit de l'incarnation de Dieu, que partout où elle est véritablement sue, elle est; qu'elle est quelque chose d'universel, et que Christ lui-même est Homme-Dieu, non pas dans sa personnalité historique, mais dans son identité avec la raison objective. Nous ne savons comment concilier ces données contraires. Le dogme de la satisfaction est défendu par notre philosophe, et Anselme présenté sur ce point comme modèle. La vraie science et la vraie foi sont regardées camme identiques. La trinité enfin est considérée comme le fondement de la personnalité absolue, et expliquée de telle manière

que le Père est la substance ou l'objet, le Fils, le sujet, et l'Esprit-Saint, l'unité de la substance et du sujet dans l'être absolu. Le Père et le Fils ne sont des personnalités que dans l'Esprit, car l'Esprit est le Dieu personnel. Ici certes Goeschel fait son possible pour être orthodoxe; néanmoins il nous semble que ce n'est pas à une triple personnalité que conduit sa déduction. Du reste, quand, comme cela est évident, ce philosophe place le Saint-Esprit au-dessus du Père et du Fils, il entre en contradiction flagrante avec l'église. Celle-ci ne peut donc en somme reconnaître comme orthodoxe une doctrine qui ne l'est pas et qui ne peut l'être parcequ'elle part de principes hégéliens.

Goeschel est un de ces hommes que nous aimerions pouvoir approuver dans tout ce qu'ils disent, tant l'on s'attache à lui, tant l'on voit dans ses livres les preuves évidentes de cette rare union d'une science mûrie à la longue avec une foi chrétienne vivante et sincère. Nous regrettons de ne pouvoir nous persuader qu'il est dans la bonne voie. S'il est chrétien, c'est à notre avis, non pas grâce à sa philosophie, mais malgré tous les embarras qu'elle lui cause, et grâce à son esprit éminemment religieux.

VIII. DÉVELOPPEMENT TOUT PARTICULIER DES PRINCIPES HÉGÉLIENS.

WEISSE.

La philosophie de Hegel n'ayant pu, dans la forme que lui ont donnée Marheineke et Goeschel, conduire d'une manière parfaitement sûre à l'orthodoxie et au théisme, plusieurs savants ont essayé de perfectionner cette philosophie en la modifiant. Weisse et Fichte le jeune déclarent que Hegel n'a pas accompli l'union de la science et de la foi, mais qu'eux-mêmes ils essaieront de l'accomplir d'une manière vraiment libre, scientifique et religieuse. Tout en conservant la logique de Hegel, ils se sont fait une métaphysique et une philosophie de la religion particulières. La forme seule et la méthode hégéliennes, qu'on a cru pouvoir séparer du fond de la doctrine, sont jugées bonnes par ces philosophes. Par elles ils espèrent arriver mieux que leur maître à la science de l'absolu. Fichte le jeune et Weisse cherchent surtout en partant de l'idée de la personnalité à trouver un Dieu personnel et une immortalité individuelle. La Revue philosophique et théologique de Fichte le jeune, et Ch.-Ph. Fischer à Tübingue représentent encore cette tendance. Les prétentions à l'orthodoxie sont ici beaucoup moins fortes que dans les deux tendances hégéliennes dont nous avons déjà parlé. Cette école nouvelle fait moins valoir son attachement

à l'église, quoiqu'elle ait aussi quelques prétentions sous se rapport, que son aptitude à fonder définitivement le théisme. La personnalité de Dieu et l'immortalité de l'âme, voilà les grandes questions que ces penseurs disent avoir résolues. Nous considérons ici *Weisse* (*) comme représentant de cette tendance.

La théorie de Weisse a été appelée *esthético-religieuse*, parce que, selon les principes de l'auteur, le sentiment religieux est intimement uni au sentiment esthétique. Quand Richter eut proclamé hautement une doctrine jusqu'alors déguisée et cachée de la philosophie hégélienne, savoir le nouvel évangile de la mort éternelle, Weisse se hâta d'écrire contre lui un livre qu'il intitula : *Doctrine ésotérique de la philosophie relativement à l'immortalité individuelle*. Cet ouvrage, qui prétend, en opposition avec celui de Richter, révéler la véritable doctrine secrète de la philosophie de Hegel, déclare que l'homme comme simple existence naturelle ne saurait être immortel. Les hommes régénérés échapperont seuls à la mort, lors même qu'ils retomberaient dans le mal après leur régénération. La question de la perpétuité de l'esprit ne peut donc recevoir de réponse universelle; et chacun n'a qu'à interroger

(*) Idée der Gottheit Dresd. 1834.
Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresd. 1834.
Das Büchlein von der Auferstehung, sous le peudonyme de Nicodémus Dresd. 1836.
Die evangelische Geschichte (8 tes Buch, philosophische Schlussbetrachtung) Leipz 1838. 2 v.

son expérience intime et religieuse, et rechercher en lui si son union avec l'esprit absolu qui seul est indestructible, lui permet d'espérer pour lui-même une durée sans fin. L'auteur a modifié sa pensée plus tard (*) en ce sens que celui même qui n'est pas régénéré vivra encore dans le Hadès ou le royaume des ombres jusqu'au moment de la résurrection universelle, et qu'alors seulement il retombera dans le néant. Vaine modification qui ne change rien au fond des choses. Non-seulement Weisse se trompe étrangement en se croyant d'accord avec l'église, dont la doctrine est tout à fait différente, mais encore la manière dont il établit son point de vue n'est rien moins que satisfaisante. En effet, il ne sait le faire autrement qu'en supposant que le genre humain tel qu'il est aujourd'hui est le produit de l'union des hommes purement mortels qui existaient à l'origine du monde, avec les enfants des Dieux, selon l'une des traditions de la Genèse. Dès lors il est clair, continue-t-il, que la race à laquelle cette union donna naissance dût être d'un côté mortelle, mais de l'autre capable d'immortalité. Mais la certitude d'une vie éternelle ne se trouve que là où elle est acquise par une vie religieuse et par l'union avec Dieu.

Dans un petit livre *Sur la résurrection* que Weisse a fait paraître sous le pseudonyme de Nicodème, l'auteur prédit encore à l'homme non régénéré son anéantissement. L'âme (Seele) des régénérés au contraire continuera après la mort à

(*) Studien und Kritiken 1836, 2e vol.

vivre dans une espèce de purgatoire ou de Hadès, où elle sera seule, séparée de l'esprit (Geist) et du corps. Ceux qui sur la terre auront persévéré dans la vie divine seront purifiés et amenés à la perfection. Ceux qui ici bas sont retombés dans le mal après la régénération recevront le châtiment qu'ils méritent. Après avoir passé par cette espèce de lieu préparatoire, tous les régénérés ressusciteront, c'est-à-dire, leur âme se réunira de nouveau à l'esprit et au corps, les hommes pieux pour passer au ciel, ceux qui sont retombés dans le mal pour passer dans l'enfer.

Dans le livre « *De l'idée de la Divinité* » Weisse essaie de faire croire à son orthodoxie. C'est dans l'idée de la trinité, dit-il, que le point de vue panthéiste et le point de vue déiste se réunissent en une unité supérieure. Dieu ne peut être une personnalité qu'en tant qu'il en renferme plusieurs, car une personnalité n'existe que par l'opposition dans laquelle elle se trouve avec d'autres personnalités d'égale nature. Mais il ne parle pas des «operà ad extra», déterminations qui seules peuvent faire d'une trinité métaphysique celle de l'église chrétienne. D'ailleurs d'autres passages, dans lesquels l'auteur semble confondre plusieurs fois le monde avec le Fils de Dieu, et dans lesquels il regarde le péché comme conséquence de la création, nous empêchent de croire à son orthodoxie.

Dans son *Histoire évangélique*, Weisse qui, soit dit en passant, nie la possibilité des miracles, expose dans le chapitre final sa doctrine sur la per-

sonne de Jésus-Christ (*). Il assure, comme nous ne le dirons ici qu'en peu de mots, que la doctrine de l'église qui n'accorde qu'à Christ la divinité, ainsi que le panthéisme qui l'accorde à tous les hommes doivent être évités également. L'opinion particulière de Weisse, dont il dit lui-même expressément qu'elle n'ést pas encore arrêtée d'une manière définitive, balance entre ces deux extrêmes, s'approche tantôt de l'un, tantôt de l'autre, et demeure dans le vague d'une contemplation esthétique.

Il est impossible de ne pas reconnaître dans Weisse des doctrines vraiment surprenantes et bizarres. Il cherche à être théiste, il n'est pas orthodoxe, et sur bien des points il est vague et indécis. Cette tendance hégélienne ne peut non plus résoudre toutes les difficultés.

IX. LE COTÉ GAUCHE DE L'ÉCOLE HÉGÉLIENNE.

STRAUSS.

Enfin nous voici arrivés à la tendance que malheureusement nous sommes obligés de regarder comme la seule conséquente, une fois que les principes de Hegel sont admis. Celui qui se propose a priori d'étouffer le cri de l'âme, de refouler la voix éloquente des besoins de l'homme spirituel, ne peut échapper aux conséquences que

(*) Voyez ma dissertation : La doctrine de la personne de Christ d'après ses biographes les plus récents. Strasbourg. 1840. 4°.

le côté gauche de l'école hégélienne a tirées, et il ne lui reste plus qu'à se réjouir de la puissance de la logique et à avancer d'un pas ferme vers l'abîme qu'il a creusé devant lui. Le côté gauche ou panthéiste de l'école de Hegel regarde la foi à la doctrine biblique et à l'expérience religieuse immédiate comme un degré infime de développement, au-dessus duquel l'esprit doit s'élever pour arriver à la lumière et à la connaisance philosophique. Arrivé à cette connaissance, il voit que les dogmes chrétiens ne sont que l'enveloppe d'une philosophie panthéiste, seule vraie, seule réelle. Les faits de l'histoire sainte ont été attaqués par cette école et représentés comme des mythes; un nouveau culte du génie a été proposé pour remplacer le Christianisme; un soi-disant prophète a prédit à l'humanité une mort éternelle; on a parlé de ruine de l'orthodoxie et de l'église, d'esprit du monde, d'humanité, de liberté, de droits de la chair, de religions nouvelles, universelles et mondaines, toujours sous une terminologie hégélienne, souvent dans un style relevé par un grand luxe d'esprit. Parmi les théologiens de cette tendance il faut placer avant tout Strauss, ensuite Vatke; parmi les philosophes, Richter, Michelet de Berlin, Gans, Benary, Marbach, Feuerbach, Vischer à Tübingue, Frauenstaedt, Meyen. Les Annales de Halle, qui aujourd'hui portent le titre d'Annales allemandes sont le principal d'entre les journaux dans lesquels ces savants se font entendre. Les hégéliens de cette tendance qui sont à Halle ont reçu depuis leur querelle avec Leo qui les à rudement at-

taqués, le nom de jeune école de Hegel, par allusion à la jeune Allémagne qui dans le monde littéraire et politique professe des principes analogues.

Strauss (*) est le représentant le plus célèbre de cette nuance hégélienne. C'est lui qui le premier avec une hardiesse sans exemple a tiré les conséquences qui sont renfermés dans les principes hégéliens, et a proclamé sans crainte, et avec une sorte d'enthousiasme ironique, les derniers résultats auxquels doit arriver nécessairement la pensée logique. Nous ne voulons parler ici ni de la « vie de Jésus », ni de plusieurs autres productions de notre auteur (**). Considérons seulement un instant sa *Dogmatique*, cet ouvrage longtemps attendu et tout récemment publié. Strauss y déclare franchement qu'il n'est plus chrétien; il soutient que tous les dogmes du Christianisme ont été ruinés non pas par lui, mais par la marche des temps, par l'esprit absolu tel qu'il s'est développé dans la sience moderne. Il ne veut, en déclarant le Christianisme impuissant pour

(*) Das Leben Jesu kritisch bearbeitet Tüb. 1835 et 36 2 v.

Vergaengliches und Bleibendes im Christenthum, dans les Zwei friedliche Blaetter. Altona 1839.

Charakteristiken und Kritiken, eine Sammlung zerstreuter Aufsaetze aus dem Gebiete der Theologie, Anthropologie und Aesthetik. Leipz 1841.

Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tüb et Stuttg. 1840 et 1841 2 v.

(**) Voyez mon article : Quelques mots à propos de la dogmatique de Strauss. Revue du Lyonnais, juillet 1842.

l'avenir, que constater un fait que l'histoire des dogmes proclame selon lui hautement. La faiblesse de la raison, l'insuffisance de l'esprit humain était le dogme principal de la foi chrétienne et même de tout théisme en général, quel qu'il fût. La science moderne a démontré la fausseté de cette vaine doctrine. C'est en nous et non hors de nous que réside, qu'habite le Dieu que nous cherchons, le Sauveur dont nous avons besoin, la vie éternelle, le bonheur sans fin que nous attendrions en vain dans un autre monde. Il ne s'agit que de creuser, que de mettre au jour les puissances de notre être, que de travailler la mine abandonnée, et elle donnera de l'or en abondance. Honte à ceux qui se soumettant à une autorité étrangère à la nature humaine, ne croient pouvoir être sauvés que par la grâce et la pitié d'un Dieu qu'ils craignent, par le secours d'un Christ créé par leur propre intelligence et qui n'est qu'une preuve évidente de la foree vitale qui agit en eux! Voilà l'idée fondamentale de notre auteur, qui dit expressément qu'il ne donnera rien de nouveau, qui se glorifie de ne faire que le résumé de ce que l'histoire a dit avant lui. Aussi sa dogmatique est elle toute historique et critique, composée d'une série de lieux théologiques unis par un lien scientifique serré et étroit, commençant toujours par indiquer la doctrine primitive de l'église, et finissant par faire voir la manière dont la science hégélienne dans son extrême gauche en a opéré la dissolution et prouvé le néant, pour la remplacer par la doctrine du panthéisme et du mouvement de l'absolu.

Peut-être, dit Strauss, mon livre est il écrit pour une église future, pour la communion de ceux qui ne croient qu'à l'Esprit.

Ayant eu déjà autre part l'occasion de parler du caractère général de ce livre, de son style clair et précis, de sa méthode logique, de sa doctrine de la personne de Christ, de ses vues sur l'immortalité (*), nous nous bornerons ici à signaler quelques autres points également saillants et importants.

Avant d'arriver à ce qui constitue réellement le corps de la dogmatique chrétienne, Strauss montre l'état de destruction dans lequel se trouvent les doctrines qui servent de fondement à cette dogmatique; il ruine, guidé par l'histoire, ce qu'on appelle ordinairement la science apologétique. Il reconnaît avec le talent historique qui lui est propre, que le dernier fondement de tout le système orthodoxe est le témoignage du Saint-Esprit. Aussi c'est précisément là le point de l'apologétique qu'il attaque de préférence. Car comment reconnaître, dit-il, que ce témoignage intérieur provient de l'Esprit saint, et non d'un esprit malin ou tout au moins de nous-mêmes? Où sont les caractères clairs et précis auxquels l'influence divine et miraculeuse au fond de notre âme puisse clairement être reconnue et distinguée de toute autre influence sainte, bonne et salutaire aussi, mais humaine?

(*) Voyez ma dissertation : La doctrine de la personne de Christ d'après ses biographes les plus récents. Strasbg. 1840. 4°.
Et mon article : Quelques mots à propos de la dogmatique de Strauss. Revue du Lyonnais, juillet 1842.

Comment faire dans tel ou tel sentiment religieux la part de ce qui vient de l'homme et de ce qui est le résultat de l'action de Dieu? Comment s'assurer que tel mouvement, tel état de l'âme ne peut s'expliquer naturellement et psychologiquement, et doit nécessairement être considéré comme le produit d'une influence miraculeuse? L'église, continue Strauss, tombe ici nécessairement ou bien dans l'extrême de ceux qu'elle a elle-même flétris du nom de Fanatiques, si sans preuve évidente elle prend les effets de l'imagination humaine, des passions, des sentiments naturels, pour des inspirations immédiates de Dieu; ou bien dans l'extrême des Rationalistes, si reconnaissant l'impossibilité de rester sur le terrain insaisissable de cette expérience surnaturelle, elle abandonne cette preuve divine pour revenir aux preuves humaines de l'inspiration des Saintes-Ecritures, preuves tirées des miracles et des prophéties, que l'église elle-même a déclarées insuffisantes, et dont la science moderne a découvert complétement la nullité. La foi chrétienne n'ayant ainsi aucun fondement, le philosophe doit l'abandonner pour en venir à la science fondée sur la raison et sur l'esprit lui-même, science qui, née de la méthode logique, montre que l'évidence et le salut ne se trouvent que dans le panthéisme. Les vérités révélées se changeront en vérités naturelles, et la dogmatique chrétienne en philosophie hégélienne.

Mais allons plus avant, si toutefois nous pouvons regarder sans effroi les ruines qui nous entourent de toutes parts. Les vérités les plus saintes

de la théologie chrétienne, ainsi que celles qui semblaient inattaquables aux Rationalistes, et qui étaient pour eux la dernière planche du salut, détruites après avoir régné pendant 18 siècles ou pendant 4000 ans, gisent confusément dans un vaste chaos au-dessus duquel ne plane que l'esprit universel de l'absolu. La doctrine de la trinité, dit notre auteur, ne renferme que des assertions contradictoires et est incompréhensible. Tous les essais qui ont pour but de la mettre plus à notre portée, la détruisent ou la changent essentiellement. Mieux vaut franchement la rejeter que de faire semblant de la défendre en construisant une trinité spéculative qui en est tout à fait différente. L'idée de l'unité numérique de Dieu, continue Strauss, est tout aussi vide. On ne peut dire que Dieu est un, dans le même sens dans lequel on parle de l'unité de telle ou telle chose finie. L'unité et l'individualité de Dieu sont une individualité, une unité absolues et universelles. Dieu est le Un et le Tout. Partout nous nous trouvons poussés au Spinosisme, qui lui-même n'est que le commencement et le fondement de la vérité. Pour la spéculation et la philosophie de nos jours Dieu n'est pas, il est vrai, une personne à côté ou au-dessus d'autres personnes, il n'est pas une personnalité particulière, mais il n'est pas non plus une substance qui manque de personnalité. Au contraire il est la personnalité universelle, la personnalité elle-même. Il est le Tout qui dans le monde fini de l'humanité redevient toujours sujet. Ce n'est pas à nous à personnifier l'absolu; il se personnifie lui-même à l'in-

fini dans le fini, c'est-à-dire dans l'esprit humain. Ce qu'on appelait autrefois la création, Strauss le considère comme un acte éternel et nécessaire à la perfection divine. Le genre humain a commencé non pas par la création surnaturelle d'Adam et d'Ève, mais des milliers d'êtres humains ont été produits sous l'influence de forces électriques, galvaniques et autres par l'élément liquide sur notre terre. La vie organique humaine est sortie de la vie inorganique comme nous voyons encore aujourd'hui naître les infusoires.

Arrêtons nous ici. Les quelques mots que nous venons de dire caractérisent assez notre auteur; et nous avons hâte d'abandonner des systèmes qui, par leur tendance générale et leurs doctrines particulières, soulèvent la conscience de l'homme et du chrétien. Jetons encore un coup d'œil rétrospectif sur tout le développement philosophique que nous venons de parcourir, et tâchons de tirer une conclusion définitive sur l'orthodoxie, le panthéisme, les vices et la valeur de la philosophie de l'absolu en général.

CONCLUSION.

Quoique la philosophie spéculative ne fût pas née de tendances religieuses, nous l'avons vue néanmoins, si l'on fait abstraction de l'extrême gauche hégélienne, proclamer d'abord vaguement, puis d'une manière plus décidée, que le

Christianisme tel qu'il s'est formulé dans l'église protestante, était la religion toute parfaite et absolue. Après avoir d'abord salué ses dogmes comme les symboles de la vérité, elle les a reconnus pour son expression même. Elle s'est enorgueillie d'avoir consommé la réconciliation de la raison spéculative et de la foi chrétienne; c'est ce dont elle s'est vantée de préférence, ce qu'elle a regardé comme sa plus grande gloire; elle a prétendu qu'en exposant le développement nécessaire de l'idée, elle avait montré dans les principaux dogmes de l'église un sens philosophique. Mais nous avons vu qu'une exégèse des dogmes contraire à leur véritable sens historiquement connu, exégèse telle qu'elle se trouve chez les dogmatistes spéculatifs, à peu d'exceptions près, ne peut être appelée fidèle. Et, après nous être convaincus que ceux-là même qui aspirent le plus à être conservateurs n'ont enseigné, dans le sens de l'église, ni l'impuissance radicale de l'homme pour le bien, ni la divinité exclusive du Sauveur, ni la réconciliation par sa mort, ni la justification par la foi, ni l'autorité de l'Ecriture, nous pouvons en conscience décider qu'ils ne peuvent pas être dits orthodoxes.

On a reproché à cette même philosophie d'être panthéiste. Nous avons examiné cette accusation, et certes elle n'est pas fondée si l'on entend par panthéisme une doctrine qui regarde Dieu et le monde comme identiques. Néanmoins, comme selon la philosophie spéculative, Dieu est la substance dans le cours des apparitions passagères, le substratum dans le flux toujours changeant des

phénomènes, que d'après elle le développement du monde est en même temps le développement nécessaire de Dieu, et qu'enfin elle regarde la conscience que l'homme pieux a de Dieu ou l'Esprit saint dans le chrétien et dans l'église, comme identique à la conscience que Dieu a de lui-même, nous sommes forcés de conclure que cette philosophie est nommée avec raison panthéiste. Nous croyons sous ce rapport, comme sous celui de l'orthodoxie, que Strauss seul et ses amis ont été conséquents, et ont suivi jusqu'à la fin une voie dans laquelle les autres ne se sont arrêtés qu'effrayés du but auquel elle conduit. Les hégéliens qui attaquent Strauss devraient s'en prendre, non à ce philosophe, mais à leur propre point de départ et à leur méthode logique.

Que conclure de cela? La philosophie hégélienne n'a-t-elle aucune valeur? et ne peut-elle être remplacée par une autre philosophie à la fois plus rationnelle et plus chrétienne?

Le vice de cette tendance est, selon nous, de partir, soit dans la sphère philosophique, soit dans la sphère théologique, d'une fausse hypothèse ontologique, de suivre dans toutes ses recherches la méthode purement logique, et de confondre partout la philosophie religieuse avec la dogmatique, au lieu de partir des données de la conscience, et de fonder la philosophie sur la psychologie, la dogmatique sur l'expérience chrétienne et l'histoire sacrée. C'est ce qui a nécessairement amené cette école tout entière à un panthéisme que le sentiment intime repousse et réprouve, c'est ce qui l'a mise dans l'impos-

sibilité d'être chrétienne sans tomber dans de nombreuses contradictions en voulant prouver à priori ce qui ne peut être fondé que sur l'histoire de l'église et sur l'expérience du chrétien. Fichte, Schelling et Hegel partent tous les trois de l'absolu pour en montrer le développement dans la nature, dans l'histoire, dans la pensée, et pour proclamer la synthèse finale dans laquelle, d'une manière ou d'une autre, tout sera absorbé (*). Au fond, leurs systèmes se réduisent à cette seule grande idée. Mais ce n'est qu'une hypothèse, hypothèse nécessaire, il est vrai, dès qu'on veut expliquer tout par la logique, tout ramener par le raisonnement à un seul point de départ; mais inutile, si, au lieu de choisir ce point de vue métaphysique, on part tout simplement de son propre moi, n'adoptant pour vrai que ce qui est conforme à la nature, aux besoins, aux instincts les plus profonds de son âme, sans trop se préoccuper d'une unité rigoureusement logique, à laquelle nous ne pourrions atteindre

(*) On se rappellera ce que nous avons dit plus haut sur ces systèmes, par la table que voici :
1° Fichte :
Esprit ou moi absolu.
Nature.
Esprit ou moi absolu avec conscience de lui-même.
2° Schelling :
Indifférence absolue.
Esprit. — Nature.
Identité avec conscience d'elle même.
3° Hegel.
Idée absolue.
Etre.
Esprit absolu avec conscience de lui-même.

qu'en étouffant la voix de notre cœur. Voilà le grand tort des écoles allemandes de nos jours. En voulant aller trop loin, en prétendant démontrer et construire l'univers, elles ont été séduites par le faux éclat d'une logique trompeuse, et ont méconnu la voix douce, intime, mystérieuse, mais réelle et puissante de l'âme et de la conscience.

Le Christianisme dès lors est forcé de se plier à ces grands systèmes philosophiques. On profite de la profondeur mystique des dogmes de l'église pour leur donner un autre sens que celui qu'ils ont véritablement, et l'on cache sous la terminologie et les formules orthodoxes la substitution d'idées opposées. Au lieu d'une doctrine chrétienne qui ne repose que sur l'église, au lieu de belles vues théologiques sur la fondation de cette église par Christ, sur les moyens dont elle fait usage pour conférer le salut, sur le chemin qu'elle fait suivre à l'individu pour l'amener à l'amour de Christ, à l'union parfaite avec Dieu, à une éternité de progrès, au lieu d'une doctrine pareille, toute psychologique, toute historique, toute positive, on nous donne une doctrine abstraite, logique, métaphysique, une philosophie qui ne traite que de l'univers et de l'absolu, une philosophie panthéiste.

Malgré tout ce que nous venons de dire, nous sommes loin de prétendre que la philosophie hégélienne n'ait aucune valeur. Elle s'est opposée avec succès dans la sphère théologique à des systèmes vulgaires dont la méthode n'était ni scientifique, ni profonde, ainsi qu'à un senti-

mentalisme ennemi de la réflexion et de la raison. Elle a montré la valeur absolue de la religion, elle a fait sentir que le but le plus élevé de la philosophie est de comprendre la vie religieuse, elle a forcé la sagesse du siècle à reconnaître la profondeur de la doctrine de l'église, et a victorieusement démontré que le Christianisme est le point central du développement de l'humanité. Sous le rapport philosophique elle a conduit à sa manifestation complète une des tendances de l'esprit humain, fausse il est vrai à cause de son esprit d'exclusisme, mais dont la fausseté n'a pu être clairement reconnue que dans ce développement. Elle est donc pour nous comme un signe destiné à montrer l'abîme dans lequel tant de penseurs sont tombés, et à arrêter sur le bord ceux qui pourraient être entraînés sans le savoir sur la même pente. Enfin il est impossible de méconnaître tout le bien que cette philosophie a fait en réveillant les intelligences d'un sommeil de mort dans lequel elles semblaient s'assoupir, en donnant aux esprits une activité étonnante, utile en définitive parce qu'elle amènera un développement supérieur, d'autant plus riche et d'autant plus élevé que les phases qu'il aura parcourues auront été plus variées, et les expériences qui l'auront précédé, plus diverses; développement d'autant plus admirable que la puissance de la pensée et de la piété chrétienne aura triomphé des plus dangereuses erreurs.

Puisse la science appuyée sur le fondement inébranlable de la psychologie devenir de jour


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 5335